



Н. Д. БАРАБАНОВ
ВОЛГОГРАД

ВИЗАНТИЙСКАЯ НАРОДНАЯ ДЕМОНОЛОГИЯ В ЖИТИИ СВ. ФЕОДОРА СИКЕОТА

Жития святых активно и чем далее, тем более используются в качестве исторического источника. Однако использование уникальной агиографической информации сталкивается с рядом очень существенных трудностей. Речь идет о специфике жанра и об особенностях методов работы авторов житий. Клише, заимствования, стереотипы, дидактическая риторика осложняют выявление конкретных исторических реалий и составляют сложный комплекс, который является объектом изучения «критической агиографии». Задачи настоящей статьи поставлены с учетом достижений данной науки. Это означает, что учтены те черты исследуемых текстов, которые могут поставить под сомнение достоверность сообщаемых сведений. Ценностью в нашем случае обладает информация, имеющая отношение не к событиям или личностям, а к религиозной повседневности, к «картине мира», деталям структуры сознания, описание которых, как правило, не являлось целью агиографов. Они вплетались в ткань повествования естественно, как привычные и даже банальные черты тех или иных представлений, действий, эпизодов.

В полной мере сказанное относится к описанию сферы отношений людей с духовным миром, в частности с миром «нечистой силы». Рассказы о кознях демонов и о борьбе святых с ними – обязательный и любимый сюжет в агиографии, имеющий свой литературный «стандарт». Однако в данном случае в центре внимания не канон и не полет фантазии авторов житий, а важный элемент религиозной картины мира и тех верований, которые теснейшим образом связаны с бытовым поведением и обыденной интерпретацией людьми переживаемых ими ощущений и событий. Это следует подчеркнуть особо – речь пойдет не об «ученой демонологии», а о том пласте представлений, который был характерен

для рядовых византийских христиан, составляющих в агиографии «массовку», служащую фоном для действий главного героя жития.

Следует отметить, что византийская демонология – объект постоянного внимания исследователей¹. Однако лучшим образом изучены изложенные в различных трудах или специальных трактатах воззрения представителей «высокого богословия», т. е. интеллектуалов из круга Отцов Церкви, монахов или мыслителей, сведущих в Священном Писании и патристическом наследии. Демонологические верования простых византийцев, значительно хуже отраженные в источниках, изучены фрагментарно. В качестве примера можно назвать народное верование в нечистого духа Гилу, которое лучше известно в силу доступности существенного числа упоминаний в нарративах². Между тем возможности для анализа и реконструкции народной демонологии существуют, в частности, благодаря массиву данных, сохранившихся в житиях святых. Однако распределение нужной информации в текстах крайне неравномерно и, кроме того, ценность ее варьируется в зависимости от степени стандартизации. Весьма существенно в данном контексте также то, какие персонажи преимущественно окружают святого – монахи ли это и клирики, или простолюдины, жители городов и деревень. В этой связи особую значимость обретают творения агиографов, в которых деятельность главного героя разворачивается, к примеру, в крестьянской среде.

К числу таких текстов относится Житие Феодора, игумена Сикеонского монастыря и бывшего епископа Анастасиопольского, составленное вскоре после смерти святого, последовавшей 22 апреля 613 г., его ближайшим учеником Георгием. Св. Феодор был долгое время популярен в Византии. Свидетельством этому является посвященное святому агиографическое досье из пяти частей, среди которых есть канон и энкомий. Однако наибольшей ценностью отличается пространная версия жития. Текст его изобилует важными сведениями о социальной, экономической и духовной жизни малоазийских провинций Византии на ру-

¹ Поскольку перечислить все труды по византийской демонологии невозможно, отмечу те, которые стали в свое время заметной вехой в разработке проблематики: *Svoboda K.* La démonologie de Michel Psellos. Brno, 1927; *Joannou P. P.* Démonologie populaire – démonologie critique au XI^e siècle. La vie inédite de S. Auxence par M. Psellos. Wiesbaden, 1971; *Greenfield R. H.* Traditions of belief in late Byzantine demonology. Amsterdam, 1988.

² Обзор библиографии см. в статье Марии Патера: *Patera M.* Gylou, demon et sorcière du monde byzantine au monde néogrec // REB. 2006–2007. Т. 64–65. Р. 311–327.

беже VI–VII вв., что определило большой интерес к источнику, который многократно использовался исследователями. Текст жития был издан впервые А.-Ж. Фестюжье с французским переводом в 1970 г.³ Вскоре критический разбор специфики языка этого источника с необходимыми корректурами был сделан Я. У. Русенквистом⁴. Не так давно появился русский перевод жития, созданный Д. Е. Афиногеновым⁵. Однако надо отметить, что, несмотря на существенное внимание к тексту, число исследований, затрагивающих на материалах жития проблему бытия приходов и религиозной жизни народа, совсем невелико. Среди таковых можно выделить три статьи М. Каплана. В одной из них он коснулся темы святых мест (монастыря, церквей, часовен), которые связаны с биографией св. Феодора и его собственной деятельностью⁶. Еще две статьи М. Каплана были посвящены рождению христианского сообщества в византийской деревне и отношениям святых с городским и сельским населением⁷. Собственно народные верования в этих трудах не являются объектом изучения.

Переходя к изучаемому сюжету, необходимо указать хронологические и пространственные рубежи темы, которые в данном случае определены временем жизни и местом обитания героя жития. Действие произведения разворачивается в Галатии – малоазийской провинции Византии, в деревне Сикеон, расположенной между городами Юлиополем и Анастасиополем, а также в ее более или менее удаленных окрестностях. Что касается времени, то св. Феодор, скончавшийся 22 апреля 613 г. в возрасте около 83 лет, застал правление шести византийских императоров – Юстиниана I (527–565), Юстина II (565–578), Тиверия

³ Vie de Théodore de Sykéôn / éd. par A.-J. Festugière. Bruxelles, 1970. Vol. 1 : Texte grec ; Vol. 2 : Trad., comment. et appendice. Bruxelles, 1970. Далее ссылки на греческий текст источника будут указаны в тексте.

⁴ Rosenqvist J. O. Studien zur Syntax und Bemerkungen zum Text der Vita Theodori Syceotae. Uppsala, 1981.

⁵ Житие преподобного отца нашего Феодора, архимандрита Сикеонского, написанное Георгием, учеником его и игуменом той же обители / пер. с греч., предисл. и коммент. Д. Е. Афиногенова. М., 2005.

⁶ Kaplan M. Les sanctuaires de Théodore de Sykéôn // Les saints et sanctuaire : textes, images et monuments. Paris, 1993. P. 65–79.

⁷ Kaplan M. Le village byzantin : naissance d'une communauté chrétienne // Villages et villageois au Moyen-âge. Paris, 1992. P. 15–25; *Idem*. Le saint, le village et la cité // Les saints et leur sanctuaire à Byzance / éd. C. Jolivet-Levy, M. Kaplan, J.-P. Sodini. Paris, 1993. P. 81–93.

Константина (578–582), Маврикия (582–602), Фоки (602–610), Ираклия (610–641). В истории византийского общества и государства это был сложный период, ставший преддверием длительного и глубокого кризиса, известного как «Темные века». Вряд ли стоит в данном случае напоминать о социальных, экономических, политических процессах, об изнурительных войнах и прочих факторах, которые привели византийский мир в состояние нестабильности и даже деградации. Важно отметить, что положение в стране существенно влияло на духовный климат, на религиозную атмосферу, которая была связана с мироощущением людей, с их переживаниями и интерпретациями различных событий и явлений бытия. Состояние византийского христианства и церкви в годы жизни Феодора Сикеота также нельзя характеризовать как стабильное. Речь не о богословском разномыслии и конфликте с монофизитами, не о сложных отношениях церкви с императорами. Речь о том, что христианство, исповедуемое широкими массами населения, существовало в неразрывной связи с популярными элементами античного языческого наследия, имело синкретический характер. Это прекрасно показали на исходе VII в. каноны Пятошестого (Трулльского) Вселенского собора (691–692), которые пытались запретить верования и ритуалы, признанные епископами реликтом язычества⁸. Изображенная в житии св. Феодора религиозная повседневность византийской провинции рубежа VI–VII столетий подтверждает обоснованность тревоги епископов за их паству. В частности, это относится к демонологическим верованиям.

В житии присутствует изрядное количество экскурсов в сферу отношений человека с нечистой силой различных уровней. Агиографическая традиция требовала описания примеров успешной борьбы святых с демонами и самим врагом рода человеческого. В случае с Феодором Сикеотом тоже имеется топос, повествующий об искушении, которому подверг будущего святого, находившегося еще в отроческом возрасте, сам диавол. «Враг истины», преобразившись в юношу по имени Геронтий, предлагал Феодору прыгнуть с высокого утеса, что повторяло ис-

⁸ Из большой библиографии о соборе отмечу работы, касающиеся именно этого аспекта: *Trombley F. R. The Council in Trullo (691–692): a Study of the Canons relating to Paganism, Heresy and Invasions // Comitatus. A Journal of Medieval and Renaissance Studies. 1978. No. 9. P. 1–18; Rochow I. Zu «heidnischen» Bräuchen bei der Bevölkerung des Byzantinischen Reiches im 7. Jahrhundert, vor allem auf Grund der Bestimmungen des Trullanum // Klio. 1978. Bd. 60. S. 483–497; Барabanов Н. Д. Приходское православие в Византии по канонам Трулльского собора // Мир Православия. Волгоград, 1998. Вып. 2. С. 9–13.*

кушение, бывшее с самим Спасителем (Р. 9.11.3–11). Эпизоды такого рода играют в житиях важную роль, демонстрируя способность главного героя воспроизводить чудеса и деяния, совершенные Христом и апостолами, что является доказательством присутствия в нем божественной благодати. Однако для анализа народных верований агиографические стереотипы, учитывая их возможное влияние на сознание паствы, следует исключить, оставив более приземленные сюжеты, которые появились в житии как повествование о конкретных случаях, ситуациях, жизненных потребностях жителей Сикеона и окрестных мест. Таких эпизодов в тексте обнаруживается примерно полтора десятка. Разумеется, рассказ агиографа не раскрывает всю сложную сферу отношений людей с нечистой силой, но позволяет выделить несколько важных ее аспектов. Систематизация материала на данном этапе позволяет анализировать два сюжета: 1) борьба святого с демонами, в которой власть его над ними реализуется в конкретных приемах; 2) верование в «демонов места» – представителей нечистой силы локального характера.

Для уточнения специфики первого из сюжетов важно отметить, что агиограф начинает повествование об отношениях Феодора с нечистой силой с эпизодов, относящихся к отроческому возрасту святого. Набожный мальчик, будучи в возрасте около 12 лет, любил ходить в храм Св. Георгия еще до восхода солнца. Во тьме бесы в облике зверей пугали его, а защищал отрока сам св. Георгий (Р. 8.8.23–28). Известный святой еще раз пришел на помощь Феодору. Когда он заболел от холода, что представлено в житии как результат усилий беса, св. Георгий, явившись, истязал черного видом демона и прогнал его (Р. 14–15.17). Сюжеты раскрывают важные аспекты демонологических представлений. Первый из них показывает восприятие ночных страхов и появление во тьме реальных или мнимых зверей как следствие действий нечистой силы, активизация которой против человека заметно связана с уровнем его благочестия. Чем более он стремится к добродетели, тем более подвергается атакам, что было важно не только для создания образа святого, но и для подтверждения наполняющих духовную атмосферу представлений о насыщенности окружающего человека пространства враждебными силами. Второй сюжет исключительно важен для утверждения культа св. Феодора, удостоенного защиты и покровительства со стороны чрезвычайно популярного св. Георгия. Именно здесь агиограф отметил, что по исцелении св. Феодор получил от Бога власть над нечистыми духами и благодать против бесов, чтобы извергать их из людей. По сути, это иллюстрация к словам Христа о даруемой его ученикам власти над духами (Лк. 10: 17–20).

Приводя примеры успешной борьбы святого с демонами, автор жития вводит в повествование второстепенные элементы, которые отражают привычки сознания его современников и тем особенно ценны. Так, в рассказе о выздоровлении женщины из села Кальпин, страдавшей от владевшего ею демона, св. Феодор узнал из разговора с самим представителем нечистой силы, что тот вошел в женщину против своей воли, будучи послан Феодотом по прозвищу Курапп из села Мазамия (Р. 31.35.6–9). Несомненно, подразумевалось следствие колдовства, и этим эпизодом агиограф просто констатировал нечто само собой разумеющееся. Речь идет о том, что власть над демонами имеют не только святые, но и деревенские маги. Назидательный элемент рассказа, состоящий в том, что власть святого сильнее, сути дела не меняет.

Арсенал средств, с помощью которых эта власть реализуется, обширен. К примеру, святой с целью изгнания бесов из населяемой ими местности мог возносить молитвы, устраивать литийные шествия, использовать знамение святого креста, а самих демонов, т. е., надо полагать, одержимых ими людей, истязать и толкать в грудь (Р. 38.43.34–37). Данный набор приемов типичен для агиографии. Действительно, во многих житиях встречаются примеры употребления упомянутых средств и даже самого немилосердного отношения святых к демонам. Сходные сюжеты можно найти в житиях мучеников, бытие которых приходилось в основном на IV столетие – св. Никиты, св. Ипатия Гангрского, св. Иулиании Никомидийской, св. Марии (Маргариты) Антиохийской и др.⁹ Вот и в изучаемом тексте св. Георгий истязал демона, чтобы изгнать его из больного ребенка. Следует отметить, что данный аспект демонологии затрагивает сложный вопрос о телесности нечистой силы, духовная природа которой в житии практически не подразумевается¹⁰. Бесы предстают максимально материальными – они видимы в том или ином облике, доступны для контактов, препираются со святым

⁹ Антонов Д. И. «Беса поймав, мучаше...» избиение беса святым: демонологический сюжет в книжности и иконографии средневековой Руси // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2010. № 1 (39). С. 61–75.

¹⁰ Вопрос был сложным и на богословском уровне, который подразумевал, прежде всего, духовную брань с демонами, и на иконографическом, который требовал визуализации. См., к примеру: *Василий (Кривошеин)*, архиеп. Ангелы и бесы в духовной жизни по учению Восточных Отцов // Альфа и Омега. 1996. № 4 (11). С. 44–78; *Auffarth C. The Invisible Made Visible: Glimpses of an iconography of the Fall of Angels // The Fall of the Angels / ed. by C. Auffarth, L. T. Stuckenbruch. Leiden ; Boston, 2004. P. 261–285.*

и сопротивляются ему. Когда они овладевают людьми, создается впечатление, что общение святого с ними, как уже было отмечено, – это разговор с этими самыми одержимыми.

Один из элементов повествования о чудотворной силе св. Феодора и его борьбе с демонами вызывает особый интерес. Утверждая, что святой, благодаря дарованной ему благодати, совершил множество чудес – исцелений путем изгнания нечистых духов, автор жития отметил, что они выходили из людей, если св. Феодор сурово обращался к ним или укорял словом (διὰ λόγου ἐμέψατο), т. е. бранил (Р. 36.40.4–5). На первый взгляд, эту фразу также можно рассматривать как агиографическое клише. Однако даже если речь идет о стандарте, о каком-то общем месте в образах святых, стоит выявить оттенки смысла, раскрывающие специфику той «привычки сознания», которая за ним стоит. Во-первых, следует обратить внимание на словесную форму проявления власти над нечистой силой. Во времена св. Феодора, несомненно, сохранялась традиция использования для борьбы с демонами заклинательных молитв – экзорцизмов. Создание некоторых из них приписывалось таким церковным авторитетам, как св. Василий Великий и св. Иоанн Златоуст¹¹. Тексты могли включать цитаты из Священного Писания и упоминание имени Иисуса Христа, силой которого и осуществлялось изгнание бесов¹². Стоит напомнить и о том, что экзорцизмы входили в чинопоследование крещения, точнее, в его огласительную часть. При этом в заклинании присутствовали весьма «неласковые» слова в адрес нечистого духа: ὁρκίζω σε οὖν παμπόνηρον καὶ ἀκάθαρτον καὶ μίαρὸν καὶ ἐβδελυγμένον καὶ ἀλλότριον πνεῦμα κατὰ τῆς δυνάμεως Ἰησοῦ Χριστοῦ... («запрещаю тебе убо вселукавому и нечистому и скверному и омерзённому и чуждому духу силою Иисуса Христа...»)¹³. Однако вряд ли святой должен был прибегать к силе экзорцизмов. Дарованная ему благодать, как старался показать агиограф, обеспечивала прямое воздействие на демонов, которое, тем не менее, могло обретать форму бранных слов. В связи с этим стоит напомнить, что отношение к бранной лексике в христианской среде должно было формироваться на основе установок Нового Завета, который не оставлял

¹¹ Арранц М. Избранные сочинения по литургике. Рим ; Москва, 2003. Т. 2 : Таинства византийской традиции. С. 408–460.

¹² Алмазов А. И. История чинопоследования крещения и миропомазания. Казань, 1884. С. 158–160.

¹³ Арранц М. Избранные сочинения по литургике. Рим ; Москва, 2003. Т. 1 : Таинства византийского евхология. С. 295.

сомнений в том, что сквернословие приравнивается к грехам (Кол. 3:8, Иак. 3:6, Еф. 4:29, Еф. 5:4–5). По всей видимости, в применении к нечистой силе запрет не действовал. Более того, брань рассматривалась как эффективное средство в борьбе с нею, что было характерно для народных демонологических представлений. Сложность изучения данного сюжета состоит в том, что нам не известен словесный арсенал, который употреблялся в то время святым или в народной среде. Можно предполагать, в соответствии с традицией, что в последнем случае речь должна идти о табуированной лексике, т. е. матерной брани. Ее употребление являлось формой ритуального поведения и не только выражало отрицательное отношение к адресату, но и наделялось в народных представлениях магической силой¹⁴. Следует напомнить, что верование в апотропеическую силу брани сохранилось в греческом этносе до наших дней. Д. Лукатос отмечал соответствие в фольклоре ругани, оскорбительных форм и жестов заговорам¹⁵. Вполне можно предположить, что народная вера в силу бранного слова, кроме прочего, вдохновлялась и подпитывалась примерами из агиографических текстов.

Следующий демонологический сюжет жития касается борьбы св. Феодора с представителями нечистой силы, населявшими различные конкретные места. В одном из эпизодов агиограф повествовал о том, что в месте под названием Аркея жила Артемида с бесами и вредила людям даже до смерти, особенно в полуденный час (Р. 13.16.4–5). В этой информации видны два аспекта демонологических представлений. Во-первых, автор в соответствии с очень давней традицией христианской антиязыческой полемики причислил известную и популярную богиню к разряду вредоносных сил. Он не назвал ее демоном, применив это понятие только к ближайшему окружению Артемиды, которое, как известно, составляли многочисленные океаниды и нимфы. Тем самым оказался подчеркнут особый статус некогда популярной богини в иерархии нечистой силы. Возможно, этот эпизод жития отразил следы реликтового почитания богини в данной местности и был направлен против него. Ведь почти наверняка речь идет о территории, где когда-то было ее святилище, а также, если учесть присутствие нимф, почитаемая река или источник.

¹⁴ Санникова О. В. Брань // *Славянские древности : этнолингвистический словарь* / под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 250–253; Панченко А. А. Матерная брань в религиозном контексте // *«Злая лая матерная...»* / под ред В. И. Жельвиса. М., 2004. С. 138–161.

¹⁵ Λουκάτος Δ. Σ. Εισαγωγή στην Ἑλληνική Λαογραφία. Αθήνα, 1978. Σ. 111.

Во-вторых, представляет интерес указание на полуденный час как любимое Артемидой и бесами время атаки на людей. Несомненно, сюжет связан с феноменом «полуденного беса», который особенно досаждал монахам, почерпнувшим сведения о нем из Псалтыри, где в варианте Септуагинты речь шла об избавлении от *δαίμονίου μεσημβρινοῦ* (Пс. 90.6)¹⁶. Представление о монашеском восприятии беса дает «Слово о духовном делании» «философа пустыни» Евагрия Понтийского (IV в.): «Бес уныния, который также называется “полуденным”, есть самый тяжелый из всех бесов. Он приступает к монаху около четвертого часа и осаждает его вплоть до восьмого часа»¹⁷. Евагрий считал, что целью беса является побуждение монаха к тому, чтобы он покинул свою келью и бежал со своего поприща. Для этого бес использует различные ухищрения – возбуждает в иноке ненависть к избранному роду и месту жизни, к ручному труду, усиливает печаль и воскрешает воспоминания о родных и прежнем образе бытия. Очевидно, автор жития был знаком с актуальными для монахов представлениями о духе лености и уныния, однако в тексте отразил верование, которое в большей мере было свойственно византийским мирянам. Оно состояло в том, что во враждебной деятельности демонов в полдень наступает некая кульминация, позволяющая им вредить «вплоть до смерти», что могло соответствовать народной интерпретации слов псалма. То, что верование в полуденного беса было актуально в среде сельских обитателей не меньше, чем в среде монахов, свидетельствует еще один эпизод жития. Жители села Ерговротис попросили святого изгнать нечистых духов из места под названием Зунвулий, где они совершали нападения в полуденный час или после захода солнца (Р. 24.26а.4–8). Св. Феодор, надо отметить, исполнил просьбу крестьян не без труда, проведя зиму в выкопанной в том месте пещере. Это деяние святого, скорее всего, следует понимать как акт вторжения в пространство, населенное бесами, т. е. в подземный мир. Вместе с тем данный эпизод отражает именно народное восприятие результатов борьбы святого с нечистой силой – через некоторое время земля (*τὸν χοῦν*) из того места, освященная присутствием Феодора, стала использоваться для исцеления людей и скота (Р. 25.26а.20–23).

В дальнейшем агиограф еще шесть раз повествует о борьбе св. Феодора с демонами, которые появлялись из раскопанной земли или

¹⁶ *Le Moing S.* Le «démon de midi» des déserts d'Égypte à aujourd'hui // *Proche-Orient Chrétien*. 2003. Т. 53. Р. 34–50.

¹⁷ Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты / пер., вступ. ст. и коммент. А. И. Сидорова. М., 1994. С. 97.

из потревоженных могил. Так, в селе Вуза при строительстве моста мастера раскопали холм и вырубili из него плиты, после чего из того места вышло множество нечистых духов, немедленно вселившихся в людей (Р. 38.43.1–16). Немалыми усилиями – литийным шествием вокруг села, молитвами и прямыми грубыми действиями – святой заставил бесов войти обратно в ров, который был засыпан. В другом эпизоде нечистые духи появились вследствие земляных работ в частном доме (Р. 39.44.8–10). В селении Санд области Протомерия при расширении гумна был потревожен находящийся рядом холм, из которого вышли нечистые духи, вселившиеся в животных и людей (Р. 89.114.4 – 90.114.5). Существенно то, что человека, раскопавшего холм, заподозрили в желании извлечь из него деньги, что возмутило местных жителей, вознамерившихся было сжечь раскопщика с домочадцами. Речь, вероятно, идет о подозрении в кладоискательстве или попытке ограбления древней могилы или кургана. Так, в селе Перметая бесы вселились в шестерых мужчин и восьмерых женщин именно после того, как была снята некая плита, явно служившая надгробием (Р. 91.115.3–7). В обоих случаях святой вернул демонов на место и запер их в прежних местах пребывания. В селе Евкран области Лагантина снова имело место разрытие холма, и земледельца Тимофея подозревали в попытке извлечения денег, из-за чего его чуть не убили (Р. 92.116.1–10). В данном эпизоде жития агиограф создал картину злодейств и бесчинств, настоящего разгрома села одержимыми. Св. Феодор многими усилиями – молитвами, литийным шествием, привлечением сил небесных вернул бесов в холм, и раскоп был засыпан. Однако в том же селе жители решили открыть саркофаг, в котором было погребение «древних людей – язычников, охраняемых бесами» (ἀρχαίων ἀνθρώπων Ἑλλήνων ὑπὸ δαιμόνων φυλαττομένων – Р. 94.118.3 – 95.118.4). Снова многие люди и животные были поражены нечистой силой, которую святой связал и вернул в прежнее место.

Самое пространное повествование агиограф посвятил чуду, совершенному святым в городе Гермии (Р. 138.161.1 – 145.161.247). Там по инициативе местного епископа при строительстве цистерны раскопали много древних могил, из которых вышло великое множество нечистых духов, напавших на людей, становившихся одержимыми и бесноватыми. Св. Феодор после долгих препирательств с бесами, молитв, литийных шествий, разумеется, одержал победу. Нечистые духи вернулись в яму, которая была засыпана, и над ней водружен крест. Интерес представляет один из эпизодов этой борьбы. Духи, сидевшие в двух бесноватых женщинах, утверждали, что вселились в них в каппадокийских землях (ἐκ τῶν μερῶν Καππαδοκίας) и не желали быть запертыми в данном

месте (Р. 144.161.205–207). Святой взял с них слово, скрепленное рукопожатием, что они выйдут из женщин в его собственном монастыре.

Следует напомнить, что борьба святых с бесами, завершающаяся заключением последних в том или ином месте – древний и популярный сюжет апокрифов (*Testamentum Solomonis*) и агиографической литературы¹⁸. В данном случае важно то, что автор жития св. Феодора, не забывая следовать традиции и стереотипам, вместе с тем оживил повествование, разместив в нем образы и представления, которые были свойственны рядовым обитателям деревень и городов. В контексте проблемы народной религиозности верования, нашедшие отражение в житии, являются универсальными. С локальной, этнической и временной спецификой они прослеживаются у многих народов «византийского содружества наций». К примеру, возникает неизбежная аналогия с пантеоном нечистой силы восточных славян, представители которого – домовые, банники, овинники, лесовики, полевики, лешие, русалки, кикиморы и прочие «нечистики» – населяли окружающее человека пространство¹⁹. В собственно греческих народных верованиях представления о «духах места» как разновидности εἰδωλικά дожили до наших дней. Им продолжают приписывать пребывание в домах, на перекрестках и возле сводчатых проходов в селениях²⁰. Однако анализ отмеченных демонологических сюжетов жития вызывает серьезные затруднения и порождает больше вопросов, чем ответов. Стоит обратить внимание на то, что относящиеся к VII столетию верования выглядят вполне сложившимися и общими для рядового населения, клира и епископата. Во всяком случае, так они представлены агиографом. В связи с этим возникает трудный вопрос о генезисе этих представлений и их утверждении в христианской картине мира к тому времени, когда создавалось житие. Очевидно, что верования, о которых идет речь, – это сложный комплекс, элементы которого имеют разное происхождение. Неизбежная в данном случае проблема «истоков» заставляет думать о реликтовом сохранении и постепенной трансформации образов, заимствованных из архаичного языче-

¹⁸ Дурново Н. Н. Легенда о заключенном бесе в византийской и старинной русской литературе // Труды славянской комиссии Императорского Московского археологического общества. 1907. Т. 4 (41). С. 54–152.

¹⁹ Исследований о них чрезвычайно много. См., например: Толстой Н. И. Из заметок по славянской демонологии. 2. Каков облик дьявольский? // Народная граюра и фольклор в России XVII–XIX вв. М., 1976. С. 288–319.

²⁰ Stewart C. Demons and the Devil: Moral Imagination in Modern Greek Culture. Princeton, 1991. P. 102–103.

ского мировоззрения. Стоит напомнить, что в греческой религии преобладала идея, что местные боги населяют и контролируют определенное место, что предполагало поклонение им даже во времена войн²¹. О древнем локальном культе говорит присутствие в тексте жития Афродиты, превратившейся во вредоносное существо. Однако кроме богов традиционного пантеона следует вспомнить о существах низшего уровня, населявших пространства языческого мира. Речь о nereидах и нимфах, и, особенно, о даймонах. Образ даймона чрезвычайно сложен и подвержен развитию. Под этим понятием могли подразумевать божество природы, но, вместе с тем, неведомую силу, движущую человеком, разновидность «судьбы». Перед даймоном испытывали страх как перед чем-то жутким. При этом под видом даймонов почитали умерших. В надписях на надгробных памятниках эллинистического времени сплошь и рядом встречается слово «даймон» в качестве обозначения умершего. Известен был и «добрый даймон», обитавший в подземном мире и представлявшийся в образе змея²². Упомянутые греческие верования вполне сочетались с римскими. Стоит напомнить о божествах загробного мира манах и широко известных *genius loci*. Достаточно вспомнить знаменитое *nullus enim locus sine genio est*. В связи с этим следует обратить внимание на то, что византийские «демоны места», о которых повествует житие, часто оказываются связаны с древними могилами. В контексте уже сказанного естественным выглядит факт проживания демонов именно в подземном мире, где они могли выполнять, согласно верованию, отразившемуся в житии, функцию охранников языческих погребений. Особая злобность демонов этого вида может быть объяснена традиционным народным представлением о глубокой зависти мертвых по отношению к живым. Разрытие могил открывало нечистой силе выход в мир живых людей. Образы подземных демонов могли оказать влияние на развитие и ныне широко распространенного в Греции верования в калликандзаров (καλλικάντζαροι, καλικάντζαροι) – персонажей нечистой силы, приходящих в мир людей в период с Рождества до Крещения²³. Они выходят из глубин земли, где проживают весь год по колодцам и водным источникам, проникают в дома и нападают на людей в ночное время. Некоторые греческие этнографы связывают их происхождение с древнегреческой традицией празднования анфесте-

²¹ Ханиотис А. Война в эллинистическом мире. Социальная и культурная история. СПб., 2013. С. 228–229.

²² Буркерт В. Греческая религия. Архаика и классика. СПб., 2004. С. 311–314.

²³ Κουκουλέ Φ. Καλλικάντζαροι // Λαογραφία. 1923. Т. 7. Σ. 315–328.

рий – праздника цветов, отмечавшегося в конце февраля – начале марта. Считалось, что на третий день праздника из Аида выходили души умерших и навещали своих близких²⁴. Однако, как в этой, так и в других попытках интерпретаций, стремление найти истоки греческих народных верований в этимологии (как у Ф. Кукулеса), в мифах и образах языческого прошлого, упрощая проблему, вносит очевидную погрешность в сам процесс поиска решения. Житие св. Феодора Сикеота показывает, что народная демонология являлась результатом сложного синтеза религиозных представлений и интерпретаций.

В качестве примера следует отметить еще один нюанс изучаемого сюжета – земляные работы, как утверждает агиограф, зачастую вызывали у византийцев подозрение в попытке ограбления могил, в кладоискательстве. Этот род деятельности был связан с гаданиями (леканомантией) и совокупностью ритуалов, целью которых было обезвредить демона, охраняющего клад, и заставить его отдать сокровище. Демон-кладовик, являясь разновидностью «демонов места», был, таким образом, особым персонажем греческой народной демонологии²⁵. Развитие его образа явно было связано с верованием в то, что древние погребения населены язычниками и охраняющими их демонами.

В рамках изучаемой темы представляют интерес два эпизода, раскрывающих специфику отношений с нечистой силой. Речь идет о бросании в яму, в которой предстояло закопать демонов, предметов одежды. Один раз это была сандалия (σανδάλιον) самого святого (Р. 39.43.47–48), в другом – одеяния (ἱμάτια) одержимых людей, из которых бесы должны были выйти (Р. 145.161.230–235). Сделано это было в первом случае по требованию демона, во втором – по замыслу самого святого. Возможно, в житии подразумевается некая компенсация обезвреженным бесам, форма их умилоствления, а, по сути, жертва, которая должна была обезопасить людей от возможных вредоносных действий в будущем. Поскольку место закапывания демонов явно считалось нечистым и могло восприниматься как их «могила», в качестве аналогии следует напомнить о широко распространенных символических приношениях,

²⁴ Пономарченко К. А. Каликандзары в новогреческой мифологической традиции. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklorelaboratory/Ponomarch.htm>

²⁵ Шангин М. А. Демон-кладовик (заметка о греческой бытовой сказке) // Советская этнография. 1934. Т. 4. С. 108–112.

совершавшихся в местах погребения заложенных (умерших неестественной смертью) покойников в славянском мире и на Руси²⁶.

Присутствие в житии «полуденных бесов» свидетельствует о том, что в формировании демонологического пантеона участвовали образы, возникшие на основе интерпретации священных текстов, в частности, Псалтыри. Вряд ли можно усматривать в этом следы влияния монашеской демонологии на народную. Скорее всего, прямое понимание текста популярного псалма, которому придавалось апотропеическое значение, породило верование в то, что в дневное время пик вредоносной активности нечистой силы приходится на тот момент, когда солнце находится в зените, что относилось как к бесам, специализировавшимся на борьбе с монахами, так и к «демонам места».

Житие св. Феодора Сикеота сохранило яркую панораму духовного пространства, в котором переплетались демонологические представления, ставшие традиционными для агиографии в том ее виде, в каком она сложилась к VII в., с религиозными воззрениями сельского населения Малой Азии того же времени. Характерной чертой этого пространства, наполненного образами и верованиями разного происхождения, было отсутствие границы между «тем» и «этим» мирами. В окружающей человека реальности материальное и духовное соседствовали и активно взаимодействовали, выстраивая отношения в привычных для массового сознания формах и категориях мышления.

N. D. BARABANOV

VOLGOGRAD

BYZANTINE FOLK DEMONOLOGY
IN THE LIFE OF ST. THEODORE OF SYKEON

The article is dedicated to the problem of popular religion in Byzantium in the aspect of folk demonology, as reflected in the Life of St. Theodore of Sykeon. Subjects considered the forms of struggle with demons and about the «demons place».

²⁶ Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. С. 63–70.